

„Konserwatywny modernizm” Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, czyli o miejscu prawosławia w ponowoczesności

Niezwykły dość, bo ograniczony do jednego tylko słowa „nie”, stanowiącego odpowiedź na pytanie o możliwość istnienia religii postmodernistycznej, artykuł Agnieszki Kołakowskiej zdaje się być – jak zresztą chce sama autorka – jedną z najbardziej oczywistych i wyczerpujących refleksji na temat postmodernizmu i religii. Mimo to, w ślad za współczesną filozof, przypomnijmy tutaj podstawowy wniosek jej rozbudowanego, „kompromisowego” – jak podkreśla – przypisu do wyżej wskazanej odpowiedzi, który całkowicie już rozwiewa potencjalne wątpliwości:

Dla postmodernisty religia jest jednym z dwojga: albo czymś przeciwko czemu postmodernizm z definicji musi walczyć, ponieważ to coś opiera się na pojęciu prawdy i na autorytecie, albo po prostu kolejnym „językiem”, jednym głosem w „pluralizmie głosów”, który należy traktować jak każdy inny. Wtedy religia, pozbawiona pojęcia prawdy, przestaje być religią¹.

Głos ten, niewątpliwie, wpisuje się w szeroką, toczącą się w gronie humanistów od kilkunastu już lat dyskusję, w której problem agnostycznego, anty-(a)teistycznego, czy też w pewnej mierze otwierającego się na sferę religii filozoficznego wymiaru postmodernizmu zajmuje miejsce szczególne². W jej obrębie niełatwo znaleźć opinie wskazujące na szanse, jakie otwiera przed religią myśl ponowoczesna, a zdecydowane stanowisko teologów zdaje się wręcz wykluczać możliwość asymilacji też postmodernistów przez chrześcijaństwo oraz pozytywne przeobrażenia perspektywy doświadczenia religijnego (nawet w obrębie łączącego idee chrześcijańskie z niektórymi paradygmatami postmodernizmu, tzw. chrześcijańskiego postmodernizmu w ujęciu Petera Kosłowskiego)³. Aksjologia postmodernizmu w zasadzie wyklucza uznanie jakiegokolwiek transcendencji, tj. Boga, sakralności duchowej osobowości człowieka, pozaziemskiego sensu ludzkiego życia, tym samym negując istnienie religii, bądź relatywizując – także te wypracowane w obrębie socjologii religii – sposoby jej ujmowania (zwłaszcza tzw. definicje

¹ A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak” 2001, nr 1 (548) [*Postmodernizm kontra religia. Nowoczesność bez Boga?*], s. 43.

² Najważniejsze tezy dotyczące stosunku postmodernizmu do religii prezentują uczestnicy dyskusji (filozofowie i teologowie) na łamach cytowanego powyżej czasopisma „Znak”, por. *Oczekiwanie bez nadziei. Z Małgorzatą Kowalską, Barbarą Skargą, Karolem Tarnowskim i ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Tadeusz Gadacz*, s. 10–24. Na temat wielorako ze sobą powiązanych nurtów i typów (zgodnie z kryterium filiacji doktrynalno-filozoficznych) postmodernizmu zob. ks. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Rądom 2004 (tutaj także niezwykle bogata literatura przedmiotu).

³ Por. ks. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne...*, s. 10.

substancjalne, ekskluzywne)⁴. Czy zatem w obrębie ponowoczesności rozumianej, jak chcą niektórzy, szeroko – jako swoista formacja kulturowo-ideowa wyrażnie sankcjonująca relatywizm (dodajmy – destrukcyjny dla wszystkich sektorów kultury) i pełna sprzeczności (prowadząca do rozproszenia *sacrum* i umożliwiająca pojawianie się go w dziedzinach pozareligijnych, „defragmentująca” pamięć i jednocześnie wywołująca anamnezę i uznanie dla tradycji), jest jednak miejsce na *ortodoksję, fundamentalizm*, czy też swoisty *konserwatywny modernizm* prawosławia?⁵. Wydaje się, że dla społeczeństwa „tradycyjnego”, „społeczeństwa pamięci”, za jakie uchodzą mieszkańcy Serbii, religia – jako zbiór „wartości rdzennych”, sytuujących się obok języka etnicznego, etnohistorii oraz etnicznie waloryzowanej tradycji – wciąż (czy też zwłaszcza dziś) pełni niezwykle aktywną rolę, zarówno na poziomie społecznym, jak i kulturowym, a poddany dwóm (omawianym w innym artykule tego tomu) dynamikom proces re- i de-konstrukcji jedynie z pozoru przeciwstawnych światów – tradycji oraz nowoczesności – jest nie do końca zamknięty i jednoznaczny.

Postawmy zatem pytanie nieco inaczej, niż uczyniła to Agnieszka Kołakowska – wszak nie o religii, w tym o „prawosławiu postmodernistycznym” chcielibyśmy tu mówić, a raczej o dyskursie podejmowanym przez – podkreślmy to już na początku – nielicznych teologów i duchownych serbskich na temat miejsca tej konfesji oraz Cerkwi jako instytucji w i wobec ponowoczesnej rzeczywistości. Refleksję, wymagającą niekiedy rozległych odwołań historycznych i historyczno-politycznych (w tym odnoszących się do tzw. geopolityki prawosławia), a także teologicznych oraz socjologicznych (zwłaszcza z zakresu socjologii religii), ograniczymy w prezentowanym artykule do kilku podstawowych kwestii (niekoniecznie przy tym zawężających przedmiot naszych badań do obszaru Serbii). Problem nieustannego zderzania się perspektywy socjologicznej/geopolitycznej (empirycznej) i teologicznej (metafizycznej, eschatologicznej) oraz niezrozumienia i nieprzystawalności języka religijnego do odniesień przedmiotowych związanych ze sferą *profanum* – wydaje się wśród nich jednym z najistotniejszych. Niniejszą refleksję należy także potraktować jako swego rodzaju dopełnienie rozważań na temat problemów sygnalizowanych w dwóch wcześniej przygotowanych przez autorkę pracach, odnoszących się do Serbskiej Cerkwi Prawosławnej i serbskiego prawosławia, a obejmujących okres do 2004 roku⁶. Omówione w nich uwarunkowania historyczne, zwłaszcza zaś zarysowana w artykule *Kryzys tożsamości: Serbska Cerkiew prawosławna wobec przemian polityczno-społecznych po 5 października 2000 roku*, dzisiejsza skomplikowana sytuacja polityczno-społeczna w kraju i wewnętrzne rozdarcie Kościoła, oscylującego w ostatnich dziesięcioleciach pomiędzy postawą „juliańską” a „kon-

⁴ Por. S. Grotowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999, s. 29–36.

⁵ *Ortodoksja, fundamentalizm* oraz *konserwatywny modernizm* traktowane tu będą jako postawy, nade wszystko zaś nurty myślowe obecne w obrębie współczesnego prawosławia, o czym szerzej w dalszej części tekstu.

⁶ D. Gil, *Świętosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów* [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 11–47 oraz *Kryzys tożsamości: Serbska Cerkiew prawosławna wobec przemian polityczno-społecznych po 5 października 2000 roku* [w:] *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2005, s. 267–294 (w nieco zmienionej wersji artykuł ten ukazał się w mojej książce: *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005, s. 207–234 (*Serbska Cerkiew Prawosławna po „rewolucji październikowej” 2000 roku*), z tej właśnie wersji tekstu korzystać będziemy w dalszej części rozważań.

stantyńską⁷, oraz problemy dotyczące *kryzysu* tożsamości prawosławia, rozumianego – zgodnie z propozycją chrześcijańskich antropologów⁸ – jako „moment przełomowy i przesądający”, w prezentowanych tutaj rozważaniach stanowić będą istotny punkt odniesienia.

Zacznijmy zresztą od przypomnienia fragmentów wypowiedzi Nikołaja Bierdiajewa: „Cerkiew prawosławna jest nade wszystko Kościołem tradycji”, który „nigdy nie wykształcił jednolitej, zewnętrznej – autorytarnej organizacji, trwając niewzruszenie mocą tradycji wewnętrznej, a nie zewnętrznego autorytetu”, samo zaś prawosławie jest – „ortodoksją życia”, a nie „ortodoksją doktryny”, „najmniej normatywną formą chrześcijaństwa (w znaczeniu normatywno-racjonalistycznej logiki oraz moralnego jurydyzmu) i jednocześnie formą najbardziej uduchowioną”. Na innym miejscu rosyjski teolog i historyk podkreśla także, iż „Kościół prawosławny nie poddaje się definiowaniu w terminach racjonalnych; jego naturę zrozumieć mogą jedynie ci, którzy żyją w jego łonie i uczestniczą w jego duchowym doświadczeniu”. I jeszcze jedna – istotna z perspektywy naszych rozważań – opinia myśliciela: „Duchowość prawosławna odznacza się zasadniczym i niewzruszonym ontologizmem, ujawniającym się przede wszystkim w sferze życia religijnego, później zaś dopiero w zakresie refleksji teologicznej (...). Autentyczne prawosławne uprawianie teologii to uprawianie teologii doświadczenia duchowego”⁹.

W kontekście tych fundamentalnych ustaleń truizmem wydaje się stwierdzenie, że każda próba opisu, której prymarnym celem jest dążenie do ukazania mechanizmów funkcjonowania Kościoła jako instytucji, lekceważąca czynnik religijny oraz usiłująca za wszelką cenę odczytać prawosławie – „doświadczenie duchowe” i „ortodoksję życia” – w „kluczu empirycznym”, niestety, nazbyt często praktykowana przez socjologów religii, znawców geopolityki prawosławia, historyków czy politologów, musi być uznana za metodologicznie chybioną, a nawet szkodliwą. Rzecz jasna, podobnie winna być traktowana próba interpretacji – nierzadko wyrwanych z kontekstu, modyfikowanych na użytek doraźnych celów politycznych bądź ideologicznych, czy też dostosowywanych do potrzeb tzw. przeciętnego „odbiorcy” – opinii teologów i duchownych.

Na ile jednak w ogóle możliwa jest rzetelna i obiektywna próba ich odczytania? Pytanie to wydaje się całkowicie zasadne w przypadku interesujących nas tutaj opinii na temat miejsca serbskiej Cerkwi i prawosławia w ponowoczesności, zważywszy na fakt ich uderzającej wręcz niespójności – nie tylko w odniesieniu do najczęściej „okazjonalnych” jedynie wypowiedzi duchownych i publicystów prawosławnych, ale także opinii

⁷ W omawianym artykule przywołano wypowiedź Adama Michnika na temat obserwowanej w Serbii postawy „konstantyńskiej” Kościoła (możliwość narzucania swojego autorytetu moralnego i religijnego władzy politycznej, zgodnie z cichą umową: Kościół sakralnie usprawiedliwia osobową władzę, w zamian za co władza przyznaje Kościołowi prawo do rozporządzania sobą jako „świeckim ramieniem” dla ustanowienia „królewskiego panowania Chrystusa”) oraz postawy „juliańskiej”. Oczywiście, za model wzorcowy (do dziś najbardziej pożądaną, niezależnie od zmieniających się okoliczności politycznych), Cerkiew serbska uznaje model związku „tronu i ołtarza”, oparty na tradycji symfonii państwa i Cerkwi. Por. A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog* (Paryż 1977), cyt. za: Jean-Miguel Garrigues, *Demokracja progresistyczna albo polityczny integralizm*, „Znak” 1998 (marzec), nr 514, s. 34–43.

⁸ Por. np. T. Bremer, *Teologija Srpske pravoslavne crkve i „Evropa”* [w:] *Evropa i Srbi*. Medjunarodni naučni skup (1995 g.), Istorijiski Institut SANU, Zbornik radova, knj. 13, Beograd 1996, s. 549.

⁹ Cytaty pochodzą z artykułu N. Bierdiajewa, *Istina pravoslavlja*, „Messenger de l’ Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 1952, nr 11 s. 4–10, tu za tłum. Romana Mazurkiewicza, „Znak” nr 453 (luty 1993), s. 4–5.

teologów, czy raczej teologa – Radovana Bigovicia – jedyne z grona duchownych serbskich wypowiadającego się na ten temat bardziej obszernie. Naturalnie, wobec słabo rozwiniętej na gruncie prawosławia nauki społecznej Kościoła, nie dziwi fakt, że opinii tych ostatnich (tj. teologów) dotyczących interesujących nas tutaj kwestii jest bardzo niewiele. Zdumiewa jednak konsekwentne zastępowanie doktryny społecznej niezwykle uproszczoną i anachroniczną „socjologią” oraz tzw. szkolną teologią św. bpa Nikołaja Velimirovicia, których w dużej mierze negatywne oddziaływanie starałam się wykazać na innym miejscu¹⁰. Pamiętać przy tym należy także o oddziaływającej z niezwykle mocą na Cerkiew serbską w ostatnich piętnastu latach ideologii nacjonalizmu, o wykorzystywaniu tej instytucji w służbie polityki (ale także *sui generis* etnofiletycznym zaangażowaniu się jej samej w bieżącą politykę), o utrwalaniu „zetnizowanej”, zideologizowanej wersji prawosławia (*svetosavlje* – świętosawie)¹¹, o równie niebezpiecznym i szkodliwym procesie rozładniania religijnego rozumienia duchowości w obrębie „odnowy religijnej” wpisanej w wymiar etniczny, czy wreszcie o motywowanej wieloma czynnikami radykalizacji postaw, w przypadku Cerkwi – jak odnotowują niektórzy znawcy serbskiej geopolityki prawosławia – implikującej wręcz próby klerykalizacji rodzimej przestrzeni publicznej. Przypomniane tu skrótowo zjawiska i procesy zdają się w znaczącym stopniu wpływać na dzisiejszy dyskurs zogniskowany wokół wciąż bardzo często odczytywanych w kluczu ideologicznym (niestety, także przez niektórych duchownych) pojęć takich, jak: społeczeństwo, naród, demokracja, pluralizm, tolerancja, ekumenizm, autonomia w relacjach państwo – Kościół czy też autokefalia. Zrozumienia tych pojęć nie ułatwia brak swoistej „typologii wypowiedzi” duchownych, pozwalającej oddzielić oficjalne stanowisko Cerkwi od prywatnych opinii, które na autorytet Kościoła często się powołują, nade wszystko jednak niejednoznaczność używanych wymiennie w tych wypowiedziach elementów właściwych dla języka teologii oraz dla sfery odniesień przedmiotowych, „zarezerwowanej” dla przestrzeni *profanum*. W takim kontekście tym cenniejszą wydaje się próba analizy „socjologicznych implikacji fundamentalnej tezy chrześcijańskiej ontologii dotyczącej Trójcy Świętej” oraz interpretacji niektórych z wyżej wymienionych pojęć w świetle teologicznych kategorii i zasad, jaką podjął teolog Radovan Bigović w artykule *Da li se s pravoslavljem može u Evropu?*. Powstały w 2006 roku artykuł w pewnej mierze stanowi odzwierciedlenie wcześniejszych przemyśleń ojca Bigovicia, zaprezentowanych w wydanej sześć lat wcześniej książce *Crkva i društvo*¹². Wypada dodać, że ta pierwsza w ostatnich dziesięcioleciach książka teologa, poświęcona między innymi problemom nauki społecznej Kościoła i w dużej mierze przeznaczona także dla tzw. przeciętnego odbiorcy, do dziś stanowi jedyną pozycję tego typu na rynku czytelnictwa w Serbii. Zatrzymajmy się jednak przy proponowanej w najnowszym artykule duchownego syntetycznej próbie wskazania podobieństw – z perspektywy odmiennych kodów językowych pozornie do siebie nieprzystawalnych – kategorii.

¹⁰ Por. D. Gil, „*Filary duchowości*” czasów współczesnych [w:] eadem, *Prawosławie. Historia...*, s. 171–185.

¹¹ Traktowane jako „wyznacznik serbskości” – kategoria bardziej etnologiczna niż religijna. Szczegółowo problem ten omawiam w: *Świętosawski fundament kultury* [w:] D. Gil, *Prawosławie. Historia...*, s. 19–41.

¹² R. Bigović, *Crkva i društvo*, Beograd 2000.

Swą refleksję duchowny zaczyna od spodziewanego w tym kontekście, koniecznego przypomnienia, że nierozwinięta (w przeciwieństwie do katolicyzmu i protestantyzmu) w Kościele prawosławnym nauka społeczna nigdy nie była, ale też nie stanie się kwestią istotną. Więcej nawet:

W jego [tj. Kościoła – D.G.] społecznej niemocy kryje się jego największa siła, a dzięki swej naturze i wyznaczonym celom Kościół sytuuje się ponad politycznymi, klasowymi, narodowymi i innymi strukturami w społeczeństwie. Oczywiście, nie oznacza to, że jest on całkowicie apolityczny i że w ogóle nie interesują go problemy społeczne – przeciwnie. Mają one jednak pomniejszą, względną wartość, ponieważ najistotniejsza jest ewangelizacja i chrystianizacja społeczeństwa oraz zbawienie świata od grzechu i śmierci¹³.

„W sensie socjologicznym Kościół jest wyrazistym fenomenem społecznym – przypomina także duchowny – jest »nowym społeczeństwem«, »miastem, które na górze stoi«, modelem i wzorem każdego ziemskiego miasta i społeczeństwa”. Mimo to, jego rolą nie jest popieranie jakiegokolwiek porządku społecznego, czy też ukierunkowanie działań na realizację celów społecznych, jakiejkolwiek struktury czy ideologię, lecz „uwalnianie ludzi i społeczeństw w całości od historycznych okowów, społecznego instytucjonalizmu i konstytucjonalizmu, które zawsze stanowią zagrożenie dla ludzkiej godności i wolności”, bo – podkreśla nieco dalej – „Kościół przede wszystkim ukazuje światu cele i wartości ostateczne i nieprzemijające”¹⁴.

Sytuując Cerkiew prawosławną w dominującej dziś, tj. „postmodernistycznej – relatywistycznej i zsekularyzowanej”, przestrzeni kulturowo-ideowej, teolog akcentuje pozorną tylko nieadekwatność pojęć „Cerkiew” oraz „społeczeństwo obywatelskie (świeckie)”, w najbardziej radykalnej formie przeciwstawnie – choć przecież w sposób całkowicie nieuzasadniony – traktowanych w obrębie dylematu wyboru: „Bóg” czy „wolność”, a nawet „chrześcijańskie” czy „nowoczesne”/„demokratyczne”/„pluralistyczne”¹⁵. Aby wykazać podstawowe, łączące je podobieństwa, autor przypomina, jakie są socjologiczne implikacje jednego z fundamentalnych poglądów chrześcijańskiej ontologii dotyczącego Trójcy Świętej:

Podstawowym postulatem wiary chrześcijańskiej jest wiara w Tróję Świętą. W życiu, doświadczeniu i duchowej drodze prawosławia odzwierciedla się dogmat trynitarny. Prawosławną wizją rządzi kategoria uczestniczenia – podobieństwa. Wychodząc z pojęcia obrazu niebieskiego buduje ona na tym dogmacie nie tylko eklezjologię, lecz również etykę i filozofię społeczną. Są to konkretne zastosowania prawd dogmatycznych do życia społecznego. Dręczący problem wszystkich czasów: jedność a wielość, osobowość a społeczeństwo – może znaleźć rozwiązanie jedynie w przekroczeniu tego, co wyłącznie ludzkie, a więc w porządku łaski Boga Trójjedynego (za: P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*). Innymi słowy, Trójca Święta jest modelem i wzorem istnienia Kościoła, społeczeństwa i świata¹⁶.

¹³ R. Bigović, *Da li se s pravoslavljem može u Evropu* [w:] „Limes plus” 2006, nr 2/3 (*Tržište duša*), s. 137.

¹⁴ Ibidem, s. 137–138.

¹⁵ Ibidem, s. 138. W Serbii ma to także swoje „dydaktyczne” implikacje, co widać w kreowaniu alternatywy: albo wychowanie „obywatelskie”, albo „kościelne”. Ujawniają to także toczące się od lat zacięte spory na temat miejsca religii w programach szkolnych.

¹⁶ Ibidem.

W takim kontekście należy rozumieć kategorie i zasady mocno akcentowane dziś w dyskursie publicznym, ale też obecne w nauczaniu społecznym Cerkwi, do których należą między innymi równouprawnienie, pluralizm, jedność (harmonia, współpraca), autonomia (rozdział) w relacjach państwo-Kościół, męczeństwo (świadectwo). Zatrzymajmy się nieco dłużej przy niektórych omawianych przez teologa kategoriach.

- Teologia prawosławna podkreśla *równość* (jednakową wartość) każdej istoty ludzkiej ze swej natury. Oznacza to równość płci i całkowite odrzucenie zasady subordynacji (uległości) pomiędzy jednostkami, narodami, płciami.
- Drugą zasadą jest *zasada pluralizmu* (różnorodności). Jest ona naturalnym darem, co oznacza, że każda ludzka istota musi być uznana za jedyny i niepowtarzalny osobowy podmiot, mający swoją odrębną tożsamość. Negacja różnorodności (pluralizmu) jest w istocie negacją wolności. Bigović podkreśla, że jest to podstawowe założenie zarówno religijnego, jak też kulturowego, narodowego oraz każdego innego pluralizmu.
- Trzecia zasada to *zasada jedności* (*harmonii, wspól-pracy, wspól-działania, zgodności*). Bóg wzywa ludzi i narody, bez wyjątku i jakiegokolwiek dyskryminacji, do jedności z Nim, tym samym wzywa ich do tego, by żyli w jedności, zgodzie i harmonii, wszak cały świat wezwany został do tego, by stać się „kosmiczną Liturgią”. Jedność ludzkości nie jest czymś danym, lecz zadaniem i jest celem ostatecznym. Ta jedność – podkreśla duchowny – nie oznacza unifikacji społeczeństwa, a w jeszcze mniejszym stopniu tłamszenia i zacierania osobistych, narodowych, religijnych i kulturowych tożsamości. Jedność chrześcijańska to *jedność w Chrystusie-prawdzie, jedność w różnorodności lub różnorodność w jedności*. Wielowiekowe doświadczenie Kościoła pokazuje, że jedność bez pluralizmu (różnorodności) na płaszczyźnie społecznej prowadzi do totalitarnego kolektywizmu, a różnorodność (pluralizm) bez jedności – do anarchii, konfliktów, podziałów i wrogości, w końcu śmierci jednostek, narodów i religii. Treścią chrześcijańskiego rozumienia jedności jest miłość, a nie egoistyczny interes. „Inny” stanowi dla chrześcijan nie zło konieczne, które trzeba znosić i tolerować, ale drugą połowę naszego jestestwa, nasze *alter ego*, brata, bez względu na to, czy mowa o „innym” w płaszczyźnie wertykalnej czy horyzontalnej.
- Czwarta zasada – to *zasada równowagi* w relacjach Bóg-człowiek, jednostka-wspólnota, jeden-wielu, prywatne-wspólne, jedność-różnorodność, lokalne-universalne, narodowe-multinarodowe. W praktyce – nazbyt, jak się wydaje, lakonicznie konstatuje Bigović – nie zawsze tak było, ale od zasady równowagi nigdy nie odstępowano¹⁷.

Kolejne wymieniane przez teologa kategorie czy zasady, omówione w sposób skrótowy, nie zawsze wydają się jednoznaczne, niektóre budzić mogą nawet pewne wątpliwości. Dotyczy to między innymi *zasady autonomii* (rozdziału) Cerkwi i państwa oraz konieczności ich wzajemnej współpracy opatrzonej komentarzem: „Tak powstała znana teoria o symfonii Cerkwi i państwa na chrześcijańskim Wschodzie”, pozbawionym jakiegokolwiek informacji na temat właściwego rozumienia tej zasady oraz ewentu-

¹⁷ Ibidem, s.138–139.

alnych (a znanych w dziejach Cerkwi) niebezpieczeństw, wynikających z samej diarchii, jak również autokefalii, w pewnej mierze sprzyjających postawie ekskluzywistycznej, tendencjom nacjonalistycznym czy etnofiletyzmowi. Dodać tu jednak wypada, że duchowny wypowiadał się obszerniej na ten temat we wcześniejszych swoich publikacjach, zwłaszcza w książce *Crkva i društvo*.

O. Radovan Bigović wymienia jeszcze kategorię *samoograniczenia* (ascezy) na wszystkich poziomach, która – jego zdaniem – „odgrywała i odgrywa istotną rolę w historii narodów wschodniochrześcijańskich”¹⁸. Obok niej blisko sytuuje *miłość, pokutę, wybaczenie, zadośćuczynienie*, ideę *świętości* oraz ideę *narodu providencjalnego*, którą – podkreśla z naciskiem – należy odróżniać od idei *narodu wybranego*¹⁹.

Jeszcze inaczej zaprezentowana została *kategoria męczeństwa* (świadectwa)²⁰, która oznacza, że „niedozwolone jest użycie jakiegokolwiek rodzaju siły w rozwiązywaniu sporów i konfliktów między ludźmi; człowiek postawiony przed dylematem: znosić przemoc lub czynić przemoc, wybiera to pierwsze, porzuca przy tym zemstę, gdyż jest ona zawsze powtórzeniem i zwielokrotnieniem przestępstwa”²¹.

Przywołane powyżej zasady w świetle dokładnej analizy komparatystycznej wielu konwencji i deklaracji dotyczących praw człowieka z jednej strony, z drugiej zaś dokumentów cerkiewnych odnoszących się do problemów społecznych wskazują – zdaniem teologa – na ich ogromne podobieństwo a nawet identyczność, gdy chodzi o problemy społecznej etyki i aksjologii. Inny jeszcze wniosek duchownego kwestionuje rzekomą niezgodność wskazywanych przez socjologów i politologów jako podstawowe cechy społeczeństwa obywatelskiego: pluralizmu, autonomii, wolontariatu, solidarności, subsydiarnej organizacji społeczeństwa, z zasadami chrześcijańskiej, prawosławnej „socjologii” (nauki społecznej). Równie oczywistym – według niego – wydaje się traktowanie Cerkwi jako swoistego „ruchu pokojowego sprzeciwu wobec wszelkich totalitaryzmów, szowinizmu, nacjonalizmu, etatyzmu, egalitaryzmu, rasowej lub konfesyjnej dyskryminacji”. Naturalnie, Cerkiew nie powinna ani *a priori* akceptować, ani też „panicznie” negować różnych procesów społecznych, natomiast oczekuje się od niej, że zjawiska te będzie ona odpowiedzialnie i krytycznie wyjaśniać. Zdaniem teologa Cerkiew powinna poprzeć integrację Europy i świata, ale też winna się sprzeciwić jakiegokolwiek wymuszonej asymilacji i unifikacji, powinna także nadal uczestniczyć w ruchu ekumenicznym, którego sensu z teologicznego punktu widzenia nie można podważać. Wreszcie Cerkiew powinna pamiętać o dwóch niebezpiecznych wyzwaniach: „ucieczki z historii” oraz „zniewolenia przez historię”.

Chciałoby się zatem powiedzieć: „tylko tyle” – jako wierna swej podstawowej misji i „bezsilna społecznie”, a zarazem „aż tyle” – wobec licznych kontestatorów oskarżających Cerkiew serbską o „antynowoczesność, antydemokratyczność, antypluralizm,

¹⁸ W innym miejscu teolog wyjaśniał, że dotyczy ona m.in. samoograniczenia w nadmiernym wykorzystywaniu dóbr materialnych (żywność), ale także np. problemów ekologicznych, kultury w jej utylitarnym wykorzystywaniu czy też samej ascezy jako „prewencji” i „terapii” dla psychicznej kondycji człowieka. Por. R. Bigović, *Crkva i društvo*, s. 274.

¹⁹ Dokładniej teolog tłumaczy te pojęcia m.in. [w:] ibidem, s. 255.

²⁰ *Kategoria męczeństwa* (świadectwa) – jak stwierdził Bigović – „nie ma żadnego związku z *nekrofilstvom*”. W tym wypadku duchowny miał być może na myśli raczej nekrolatrię, nie wiadomo jednak, co w istocie chciał zaakcentować, por. ibidem, s. 139.

²¹ Ibidem.

antyobywatelskość i skostnienie” – ma sama ta instytucja, oczywiście w ujęciu teologa Radovana Bigovicia, do powiedzenia na temat swej „praktycznej użyteczności” dla społeczeństwa. Rzecz jasna, ta niezwykle przydatna, choć tu, jak się wydaje, chwilami nadzbyt skrótowo zaprezentowana przez duchownego próba usystematyzowania i porównania wybranych pojęć z zakresu teologicznej wykładni nauki społecznej Cerkwi oraz ich swoistych „świeckich” odpowiedników, domaga się pewnego uzupełnienia. Winny go stanowić inne jeszcze, choćby zawarte we wspomnianej książce *Crkva i društvo* (i omawiane wcześniej przez autorkę)²² wypowiedzi myśliciela na temat problematyki społecznej i politycznej, ale także te bezpośrednio odnoszące się do samego postmodernizmu. Znajdziemy wśród nich próbę charakterystyki podstawowych zagrożeń, jakie niesie ze sobą nie tyle – jak powiada Bigović – anty-religijny (oczywiście za religię postmodernistyczną duchowny skłonny jest uznać wyłącznie specyficzną jej formę – „synkretyczną i ezoteryczno-okultystyczną” – „świecką” religię [*civilna religija*], czy też *new age*), co raczej anty-kościelny postmodernizm²³. Analiza najbardziej charakterystycznych jego cech, za jakie uznaje indywidualizm, pluralizm oraz sekularyzację, stanowi tutaj istotne uzupełnienie niektórych wcześniej omawianych kategorii – w obrębie postmodernizmu poddanych relatywizacji bądź też całkowicie odrzuconych.

W artykule *Crkva i postmodernizam* duchowny stwierdza: „Cerkiew prawosławna wartości i cele postmodernizmu *toleruje*, ale ich w pełni *nie akceptuje!*”²⁴. Nie może bowiem zaakceptować ani „hiperindywidualizmu, który nie toleruje wspólnoty i jej kolektywnego ducha”, ani nawet pluralizmu w takim ujęciu, jakie propaguje sam postmodernizm. Nie oznacza on bowiem „tylko ogromnej liczby ludzi o różnym kolorze skóry, różnych wyznań, języków, zwyczajów, zachowań, kultur, lecz przede wszystkim zmienną świadomość, która łatwo akceptuje krańcowo sprzeczne idee, wartości i cele”²⁵. Nie może także zaakceptować całkowitej niezależności osoby ludzkiej i „prywatyzacji ludzkich decyzji”. „Bo jeśli – zgodnie z opinią francuskiego filozofa Alaina Finkielkrauta – demokratyczny człowiek pojmuje samego siebie jako niezależną istotę, jako społeczny atom – jednocześnie odizolowany zarówno od swoich przodków, jak i rówieśników i następców, przede wszystkim starający się zaspokoić swoje własne potrzeby i pragnący upodobnić się do innych ludzi (za: *Poraz mišljenja*), to wówczas jednostka jest ponad społeczeństwem i wspólnotą”²⁶. Wreszcie nie może zaakceptować „sekularyzmu ukrytego pod maską humanizmu i tzw. naukowego oglądu świata, sekularyzmu, który stał się uniwersalną religią, »religią bez Boga« odrzucającą nie tylko zasadę traktowania Boga jako podmiotu historii, ale także wpływu Cerkwi na życie społeczne i zachowania ludzi”²⁷.

²² Por. *Serbska Cerkiew...*, s. 214–216.

²³ W książce *Cerkiew i społeczeństwo* Bigović ujmuje największe zagrożenia epoki postmodernizmu następująco: sekularyzm, który stał się dziś uniwersalną religią; państwo traktowane jako bóstwo, przejmujące funkcje Kościoła i religii oraz nacje – wyniesioną do rangi nowego bóstwa od wieku XIX, a także np. psychoanalizę jako ruch religijny i inne formy zsekularyzowanej religijności (m.in. kult techniki, nauki, siły, sukcesu). Ibidem, s. 192–200.

²⁴ R. Bigović, *Crkva i postmodernizam* [w:] *Dve hiljade godina hrišćanstva. Duhovnost, kultura i istorija*. Naučni skup – Despotovac 21–22.08.2000, red. M. Pantić, Despotovac 2001, s. 248.

²⁵ Ibidem, s. 247.

²⁶ Ibidem, s. 246. Pamiętać tu także należy, że „prawosławna ontologia i antropologia są wyrażeniami personalistycznymi, a co za tym idzie także sama aksjologia. Istotę wartości w prawosławiu wyrazić można jednym zdaniem: *sve za ličnost, ličnost ni za šta*”. Por. idem *Crkva i društvo*, s. 266.

²⁷ R. Bigović, *Crkva i postmodernizam*, s. 248.

W podobnym – tj. zgodnym z nauczaniem Kościoła prawosławnego kluczu, lecz już zgola odmiennym językiem, wyrażają swe poglądy na temat miejsca prawosławia i Cerkwi w ponowoczesnej rzeczywistości także inni duchowni serbscy. Pamiętajmy jednak, że o. Bigović zaliczany jest do grona tzw. umiarkowanych duchownych, opowiadających się za formą „prawosławia otwartego”, „prawosławia poszukujących”, których głos niekiedy z trudem przebija się poprzez wypowiedzi niezwykle aktywnych (także w sferze politycznej) i obecnych w mediach hierarchów. To właśnie tym hierarchom – określanym przez autorów krytycznie oceniających działalność serbskiego Kościoła mianem konserwatywnych „justinowców” (tzn. kontynuatorów radykalnych w wielu aspektach poglądów o. Justina [Popovicia]) czy też „jastrzębi”, „zelotów”, wreszcie „nikolajewców” (duchowych spadkobierców św. bpa Nikolaja [Velimirovicia])²⁸ – przypisywać należy forsowanie od lat uproszczonej, anachronicznej – bo dalekiej od prezentowanej dziś przez Kościół nauki społecznej – „doktryny socjologicznej” świętego, ale także właściwego mu sposobu uprawiania teologii, zwanej „szkolną”, „teologią dla ludu”, czy też – jak określa ją Bigović – „teologii egzoteryczno-ezoterycznej”²⁹. Ich śladem zdają się podążać także niektórzy intelektualiści podkreślający swój związek z prawosławiem, zwłaszcza jednak z jego zetnizowaną i zideologizowaną wersją – świętosawiem, a także liczni politycy, czego przykładem może być choćby lansowana od lat przez prezydenta i obecnego premiera Vojislava Koštunicę Velimiroviciowska koncepcja „średniego systemu w Serbii”. Dodajmy, że ta nie do końca zrozumiała i całkowicie anachroniczna serbska idea (prezentowana przez władzę jeszcze w latach trzydziestych ub. wieku), opierająca się na „rodzimym duchu” (*domaćinski duh*) oraz najbardziej pierwotnych formach życia społecznego i gospodarki (m.in. postulowany typ żywienia właściwy dla średniowiecznych wspólnot rodowych, tzw. *koševska hrana*)³⁰, miała w swoim czasie stać się „najważniejszą w całym słowiańskim świecie”, a jej pierwszymi (po Serbach) propagatorami – Rosjanie. Jeśli poważnie traktować poglądy autora *Konserwatywnej rewolucji*, zwolennika eurasjanizmu Aleksandra Dugina, to można by powiedzieć, że koncepcja ta rzeczywiście znalazła swoje miejsce także we współczesnej polityczno-religijnej myśli rosyjskiej.

Te i wiele innych równie anachronicznych przykładów przywoływanych przez dość liczne grono duchownych, prawosławnych intelektualistów, czy wreszcie podkreślających swój związek z Cerkwią polityków, rzecz jasna budzić mogą niezrozumienie. Przykłady pojmowania **społeczeństwa**, ale także **obywateli** jako **narodu** (homogenicznej całości, masy, ale też jako „bytu metafizycznego”), **demokracji** jako swoistej **teodemokracji**³¹, **autonomii w relacjach państwo – Kościół w myśl „konstantyńskiej zasady”** sprzyjającej traktowaniu Cerkwi jako instytucji państwa, decydującej o jego funkcjono-

²⁸ Na temat wewnętrznych podziałów w łonie Cerkwi zob. D. Gil, *Serbska Cerkiew...*, s. 212.

²⁹ R. Bigović, *Crkva i društvo*, s. 209. Szerzej na ten temat pisze w: *Serbska Cerkiew...*, s. 224.

³⁰ *Koševska hrana* – od słowa ‘kosz’, którym cała wspólnota rodowa (*zadruga*) wypełniała zbiory z pól, by następnie dokonać ich sprawiedliwego rozdziału wśród poszczególnych jej członków. Por. Episkop Nikołaj, *Srednji sistem* [w:] *Iznad Istoka i Zapada, Simvoli i signali, Srednji sistem*, Beograd b.d., s. 194–211.

³¹ Jeden z najbardziej zagorzałych przeciwników demokracji – biskup, metropolita czarnogórsko-pri-morski i – jak się uważa – wybitny teolog dr Amfilohije (Radović), w miejsce demokracji wciąż chętniej używa słowa „teodemokracja”, choć, jak potwierdza wielu duchownych, biskup nigdy dokładnie (w sensie teoretycznym i teologicznym) tego pojęcia czy idei nie wytłumaczył. Przeglądu stanowisk na temat demokracji dokonuje w: *Serbska Cerkiew prawosławna...*, s. 217 (por. także R. Bigović, *Crkva i društvo*, s. 262–264).

waniu i zarządzaniu, **zasady pluralizmu religijnego** jako idei, w obrębie której często brak miejsca dla członków innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych³², **ekumenizmu** jako **herezji**³³ itp. – można mnożyć.

Powyższe, jak również liczne, bezpośrednio odnoszące się do polityki, wypowiedzi niektórych duchownych sam o. Bigović skłonny jest traktować jako „bardzo niejasne, kontrowersyjne i budzące emocje”³⁴. Dla zewnętrznych zaś, świeckich obserwatorów i badaczy, zwłaszcza socjologów religii oraz znawców historii Cerkwi serbskiej, postawa nadmiernego – jak podkreślają – politycznego zaangażowania Kościoła i poszczególne tezy hierarchów wydają się znacząco odbiegać od doktryny ortodoksji, eklezjologii, czy też nauki społecznej Kościoła. Niezwykle krytyczne opinie, powtarzane w ostatnich piętnastu latach i w większości przywołane jako ich swoista *summa* na łamach czasopisma „Peščanik” (zapis dyskusji prowadzonej przez badaczy i publicystów w 2005 roku, emitowanej przez Radio B92)³⁵, mówią między innymi:

Cerkiew ignoruje pojęcie prawdy i etyki w odniesieniu do zbrodni wojennych z lat dziewięćdziesiątych; milcząc w tej kwestii, najwyraźniej nie chce podjąć przypisanej jej misji ewangelicznej walki o prawdę, prawo i sprawiedliwość³⁶.

Cerkiew nie jest zainteresowana jakąkolwiek próbą zmian, także w odniesieniu do siebie samej. Zadziwiająca jest niewiedza duchownych dotycząca współczesnego rozwoju społeczeństwa i świata, skutkuje ona tylko hermetycznym zamykaniem się tej instytucji w obrębie dogmatów i religijnych kanonów³⁷.

Symfonia państwa i Cerkwi to idea mistyczna, która ujawnia niezrozumienie historii, współczesnych społeczeństw i roli Kościoła. W tym względzie Cerkiew przejawia swoisty *nowokomponowany* fundamentalizm i sprowadza Serbię do wymiaru talibańskiego więzienia³⁸.

W miejsce ewangelizacji Cerkiew podjęła próbę klerykalizacji, to znaczy próbę przekształcenia Cerkwi w instytucję państwa, decydującą o jego funkcjonowaniu i zarządzaniu³⁹.

³² Na ten temat zob. Z. Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, „Religija i tolerancija. Časopis Centra za empirijska istraživanja religije”, nr 5 (styczeń 2006), Novi Sad, s. 63.

³³ Tak skrajne stanowisko prezentuje np. bp Artemije. Dodajmy, że oczywiście nigdy nie było ono oficjalnym stanowiskiem Cerkwi i wyznacznikiem jej „polityki” wobec innych chrześcijan, niemniej jednak wśród pewnej części hierarchów podobne poglądy wciąż, jak się wydaje, cieszą się dużą popularnością. Por. D. Gil, *Serbska Cerkiew...*, s. 219.

³⁴ R. Bigović, op.cit., s. 289.

³⁵ Por. „Peščanik FM” nr 3 – *Zašto se u Crkvi šapuće*, red. S. Lukić i S. Vuković, Beograd 2005. Zawarte w książce tezy doczekały się niemal natychmiast surowej krytyki ze strony jednego z publicystów czasopisma „Nova srpska politička misao”, zob. V. Mišković, *Zašto se u Crkvi kleveće?*, za: http://www.nspm.org.yu/Debate/2005_vasilije_crkva_b92.htm

³⁶ Jest to jeden z najczęściej (obok etnofiletyzmu) stawianych przez badaczy świeckich w ostatnich latach zarzutów, zatem podobne oceny znaleźć można w licznych publikacjach jeszcze z końca lat 90., m.in. w książce M. Tomanicia, *Srpska Crkva u ratu i ratovi u njoj*, Beograd 2001, oraz R. Radić, *Crkva u politici i politika u Crkvi* [w:] *Srpska elita*, Helsinški Odbor za ljudska prava u Srbiji, Helsinške sveske, Beograd 2000. Por. D. Gil, *Serbska Cerkiew...*, s. 209–210. Powyżej cytowana opinia wyrażona została przez socjologa religii M. Vukomanovicia, zob. *Novo doba*, „Peščanik FM” nr 3, s. 11. Por. także inne zarzuty stawiane przez tego badacza w: *Sveto i mnoštvo. Izazovi religijskog pluralizma*, Beograd 2001.

³⁷ R. Đ. Đorđević, *Hrišćanstvo na kraju drugog milenijuma* [w:] *Dve hilijade godina hrišćanstva na Balkanu*, „Junir” VII, Niš 2001.

³⁸ N. Samardžić, *Kolaps istorije*, „Peščanik FM”, s. 49.

³⁹ Opinię M. Đorđevicia, *nota bene* wielokrotnie wyrażaną przez tego publicystę na łamach „Republiki” w ostatnich latach, cytuję za: D. Tošić, *Lutanja, ispadi i ćutanje*, „Peščanik FM”, s. 67. Por. także

Cerkiew zatrzymała się na etapie przed-nowoczesnego i przed-racjonalnego stadium historii (...) uparcie odrzuca ona modernizacyjne trendy i zamyka się w obrębie swoistego „dogmatycznego hermetyzmu”⁴⁰.

Oczywiście, opinie te w największej mierze koncentrują swą uwagę na zewnętrznych mechanizmach funkcjonowania Kościoła jako instytucji, opierając się na nazbyt powierzchownej, bądź też zawężonej w obrębie metodologii badań empirycznych, interpretacji niektórych wypowiedzi duchownych. Poza często stosowanym uogólnianiem postaw (Cerkiew traktowana jest tu na ogół jako pod każdym względem jednolita instytucja, przy dość wyraźnych przecież podziałach w jej łonie), zdarzają się także istotne nieporozumienia odnoszące się do fundamentalnego problemu, jakim jest rozumienie wypowiedzi religijnej (w tym wypadku wpisanej w kontekst normatywnych treści prawosławia). Problem to o tyle istotny, że dotyczy nie tylko badaczy – reprezentantów różnych dyscyplin naukowych, ale także tzw. przeciętnego odbiorcy, którego tego typu wypowiedzi często odsyłają do jedynie z pozoru czytelnych dla niego samego odniesień rzeczowych. Niekiedy semantyczne i pragmatyczne (za *Ogólną teorią znaku* wypracowaną przez C.W. Morrisa)⁴¹ rozumienie wypowiedzi religijnej, w której – a jest to w obszarze dyskursu serbskiego przypadek bardzo częsty – zacierają się granice pomiędzy tym, co religijne, a tym, co polityczne czy ideologiczne, wydaje się zadaniem wyjątkowo skomplikowanym, co niektóre – często krzywdzące dla Cerkwi – opinie badaczy zdają się, niestety, potwierdzać (najlepsze tego *exemplum* stanowi lekceważąca teologiczne ujęcie kultury interpretacja kontrowersyjnej skądinąd *Modlitwy przeciwko kulturze*, autorstwa bpa Velimirovicia, o czym obszerniej piszę w innym miejscu)⁴². W tym świetle nieco innego znaczenia nabierają także powtarzane przez badaczy oskarżenia o konserwaryzm czy wręcz fundamentalizm Cerkwi oraz jej konkretnych duchownych. Jeśli bowiem – wbrew opinii myślicieli i teologów liberalnych – za fundamentalistów uznać można „osoby, które wierzą, że są w posiadaniu prawdy, uważają, iż nauka jaką głoszą, jest prawdziwa, nienaruszalna, pochodzi z góry”, są więc po prostu „tymi, którzy ją (prawdę) przechowują i przekazują”⁴³, to bez względu na wewnętrzne podziały w łonie Cerkwi serbskiej, za fundamentalistów uznać wypada wszystkich (czy niemal wszystkich) jej duchownych.

Przy wielu zastrzeżeniach dotyczących nazbyt surowej czy też czasami wręcz nieuzasadnionej krytyki, jaką kierują pod adresem Cerkwi socjologowie religii, znawcy historii Kościoła czy też świeccy publicyści (nierzadko ateści), ich opinie uznać należy za istotne z perspektywy potrzebnych prawosławiu i Cerkwi (nie tylko serbskiej) zmian⁴⁴, zwłaszcza tych związanych z wyzwaniem „nowoczesności”. Na razie bowiem

M. Đorđević, *Iskušenja klerikalizacije*, za: <http://www.republika.co.yu/352-353/20.html> oraz idem, *Natraške u budućnost: mogućnost promena sistema vrednosti u krilu SPC* [w:] *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Okrugli sto, Institut društvenih nauka, Beograd 2003, s. 131–134.

⁴⁰ Cyt. za: G. Živković, *Crkva i kvaziprosvetitelji*, „Pravoslavje” nr 939 (1.05.2006), s. 22.

⁴¹ Por. R. Schaffler, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?* [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 12–21.

⁴² *Kulturoznawstwo a filologia – przypadek Słowian bałkańskich. Dyskurs o duchowości* [w:] *Tożsamość kulturoznawstwa*, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Plichta, Kraków 2008, s. 254–260.

⁴³ P. Lisicki, *Uwiedziona teologia*, „Znak” 1998, nr 514(3), [Fundamentalizm], Kraków 1998, s. 25.

⁴⁴ Na temat zmian w ostatnich latach (do roku 2005), a także (wciąż aktualnych!) postulatów kierowanych pod adresem Cerkwi pisałam w: *Serbska Cerkiew*..., s. 222–224 oraz 231–233.

– wobec wciąż dość niejednoznacznych, wyraźnie wpisujących się w swoisty dwugłos zdecydowanie „konserwatywnego” i bardziej „otwartego” nurtu prawosławia reakcji duchownych na konieczność podjęcia tego, co współcześni teologowie nazywają „ryzykiem współczesności” – wierni serbskiego Kościoła prawosławnego poddawani są dość trudnej próbie. Na szczęście – jak twierdzi o. Bigović – nie są oni jednak skazani na wybór pomiędzy „kulturą tradycji” a „kulturą postmodernizmu”, nie są także postawieni przed dylematem wyboru: konserwatyzm – nowoczesność (modernizm)⁴⁵. Szansę upatrywać tu należy w postulowanym przez niektórych duchownych „konserwatywnym modernizmie”, rozumianym jako „próba nieustannego odnajdywania, ale także pozytywnie rozumianej asymilacji chrześcijańskiego kerygmatu i tradycji w obrębie (po)nowoczesności”⁴⁶. W Serbii, poddanej niezwykle silnej presji gwałtownych przeobrażeń ustrojowych, politycznych, społeczno-ekonomicznych oraz kulturowych, może on, jak się wydaje, stanowić właściwą formułę dla współczesnego serbskiego „społeczeństwa przejścia”⁴⁷.

⁴⁵ R. Bigović, *Crkva i postmodernizam*, s. 249.

⁴⁶ Jeromonah Nikodim (Bogosavljević), *Konzervativni modernizam*, „Pravoslavlje”, nr 927, za: <http://www.pravoslavlje.org.yu/broj/927/tekst/konzervativni-modernizam/>

⁴⁷ Tym mianem socjologowie określają społeczeństwa znajdujące się w fazie transformacji, zawieszane pomiędzy tradycją a ponowoczesnością. Por. *Przyszłość Kościoła w Polsce – dyskusja panelowa*, „Znak” 1997, nr 1, s. 40.